

BREVES REFLEXÕES SOBRE O EBÓ, UMA OFERENDA RITUAL.

Mirian Aparecida Tesserolli¹;
m.tesserolli@uol.com.br.

Introdução

Desde que entramos na escola nos dizem que a cultura brasileira é formada por três “raças”: branca, indígena e negra. No entanto, em todos os nossos anos escolares, até mesmo na universidade, temos estudado a história e a cultura de matriz européia. Raras exceções para uma optativa aqui sobre os povos indígenas, outra ali sobre os africanos, outra acolá sobre os asiáticos. Ainda assim, de forma muito superficial. Nos últimos anos, sim, começamos a nos debruçar sobre a história da África, falando especificamente da África, não com uma visão externa a esse continente, tornando-a um objeto e sem trabalhos de pesquisa de campo in loco; mas com uma visão interna, buscando a África como sujeito de sua própria história. Dizem que é mais difícil escrever a história da África, pois não possui escrita, mas sabemos que a ausência da escrita não torna impossível a tecitura da história. Mas, de qualquer forma, isso não é verdade: os egípcios não possuíam escrita? Os meroítas? E ainda muitos povos do litoral atlântico a possuíam. Mesmo que não possuíssem escritas, a ausência da palavra escrita não significa analfabetismo numa visão da África como sujeito, pois como nos diz Fábio Leite, esse conceito é “estrangeiro às sociedades da África profunda onde o conhecimento é elemento estruturador da realidade, construído a partir de valores próprios: na verdade, nessas sociedades [negro africanas] a escrita é considerada um fator externo à pessoa e por essa razão impacta negativamente os processos de comunicação.” (Leite, 2004: 36).

É que a palavra tem outro valor para as sociedades negro-africanas. Ela, a palavra, tem uma relação profunda com a força vital, o axé. O ser humano está em interação dinâmica permanente com os elementos vitais através da palavra.

Junto com os africanos que para cá vieram, escravizados, também vieram as suas culturas. Viviam, em África, sob a forma de cidades-estado. Isso, lá pelos idos dos séculos XVI, XVII. Seu modo de vida era agrário, cultuavam, em cada cidade, um orixá. Mas cada família também podia cultuar um orixá que fosse diferente do que protegia a cidade. Esse culto era e é mediado pelo ebó: um agradecimento caracterizado por formas de preparar e oferecer materiais, dando conteúdos diferenciados a cada ato ritual e votivo. Ebó pode, então, ser conceituado enquanto um oferecimento, uma relação entre o homem e o orixá, vodum, ínkices ou até mesmo, o antepassado, como diz Muniz Sodré: o preceito cósmico.

Ebó

Oxalá foi visitar um de seus filhos, Xangô. Ao chegar ao seu reino foi confundido com um mendigo e a guarda o prendeu. Ficou durante muito tempo preso até que Xangô, ao consultar um Sacerdote de Ifá, lhe avisou que havia alguém muito importante nas suas prisões. Descobriu que era seu pai. Mandou buscar-lhe, banhá-lo com ervas cheirosas, deu a ele roupas limpas. Quando libertado, ao chegar ao palácio de um de seus filhos, serviram-lhe ebó.

Ebó, termo de origem iorubana, é uma comida africana que foi trazida para o Brasil pelos negros africanos escravizados. Faz-se com farinha de milho branco, sal ou misturada com feijão-

¹ Professora do curso de História do Campus de Porto Nacional da Universidade Federal do Tocantins; Doutoranda em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

fradinho torrado. Leva-se ao fogo e, quando estiver fervendo, se junta azeite de dendê. Aqui chegando, toma outras formas conceituais. Torna-se uma oferenda aos orixás.

Vou tratar mais especificamente das religiões de matriz africana onde cada ritual é mediado pelo o que é oferecido à divindade. Para cada relação, há uma troca diferente que é definida pelo jogo de búzios. Os ebós são definidos pelos orixás: o Ebó-akoso - para os primeiros frutos; ebó-alafia - para a paz, entre outros. Popularmente, torna-se o feitiço, a muamba, a coisa-feita, o despacho. Muitas vezes, basta uma pequena quantidade de pipocas, embrulhos com farinha e azeite-de-dendê ou outros objetos, para se fazer um despacho. Ebós são feitos para conseguir saúde ou um emprego, prosperidade ou cura de traumas. Às vezes, o orixá, através do jogo de búzios, pede algum elemento especial: canjica, pombo ou acarajé. Às vezes, o ebó é colocado ao ar livre, por exemplo, no assentamento de um orixá em uma árvore.

Enfim, são oferendas para os orixás, para eguns², para os odús³ com diversas finalidades: organizar, repor ou trocar energias. Exatamente por isso não são apenas as representações do material utilizado que fará com que o ebó se concretize. Ele é acompanhado de cantos, danças, instrumentos musicais que, no ritual, se simbolizam e organizam de forma a alcançar o desejado. Todas as ações de um terreiro são mediadas pelos ebós: desde o assentamento de um orixá até a harmonia individual de cada um dos praticantes. Os rituais nos quais os ebós são realizados podem ou não ser públicos, dependendo do grau de participação, pessoas de fora do terreiro podem assistir; outros, somente membros.

As religiões de matriz africana têm uma característica essencial: o coletivo. A solidariedade e os rituais coletivos são marcas fundamentais que os africanos trouxeram e que representaram aqui, sob a forma da família extensa de 'santo': "o símbolo ritual transforma-se em um fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade" (Turner, 2005: 49), mas, como bem anuncia Victor Turner, "cada pessoa que participa do ritual o encara de seu ângulo particular de observação" (: 57).

Representação do Ebó

Em comum, têm a troca de energias: é "uma oferenda... [...], é [uma] prática ritual de reposição de energias para equilibrar as forças cósmicas. Seu objetivo é sempre o de restituir a harmonia entre a natureza, os seres humanos, e o mundo das divindades, os ancestrais e os não nascidos" (Nascimento, 1994: 18). O ebó é uma prática de religiões de matriz africana no Brasil e, também, das afro-brasileiras. É no candomblé que o termo ebó é mais utilizado, pois esta é a religião que se formou a partir dos cultos de orixás e ancestrais que mais guarda semelhança com essa prática religiosa africana.

A harmonia entre o orun, mundo espiritual, e o aiyé, mundo terrestre, fundamenta o culto de voduns, orixás e ínkices, pois que está sempre em busca de repor as energias cósmicas num constante fluxo de força vital, o axé, pois é ele que permite a possibilidade do existir desabrochar; é a força dinâmica da realização; é o elemento mais importante para a existência. Força vital esta que não se encontra tão somente nos seres humanos, mas em toda a natureza. É uma das forças de Olorum,

² Segundo Cacciatore (1988: 108), Egun ou Egungun são "espíritos, almas dos mortos ancestrais que voltam à Terra em determinadas cerimônias rituais. Há na África (na Nigéria e no Benin) sociedades secretas para cultuá-los. No Brasil, só existe candomblé de Egungun na Ilha de Itaparica, perto de Salvador, Bahia. Chama-se Ilê Agboulá [...] Num sentido mais atual, nos cultos mistos, espírito atrasado, alma não purificada (egun)".

³ Odu: "resultado de uma jogada, feita no jogo da adivinhação com o opelé, ou de um conjunto de oito jogadas com cocos de dendê ou búzios, conforme o número de coquinhos ou búzios caídos em determinada posição [...] os odus principais são 16. Sua combinação pode dar mais 16 a eles subordinados cuja combinação totaliza 256. [...] cada odu, tem um nome especial e é ligado a determinada divindade" (Cacciatore, 1988: 185).

que só é possibilitada em conjunto com as outras duas: iwá, que é a força ou princípio capaz de fazer existir, está principalmente na atmosfera e se faz presente na respiração; e abá, que acompanha o axé dando dinâmica à vida (Berkenbrock, 1997: 187). Por isso, baseia-se “no equilíbrio harmônico da distribuição do axé entre os seres humanos vivos, a natureza; e os ancestrais, os não nascidos, os orixás – enfim, entre o orun e o aiyé” (Nascimento, 1994: 17). Quando há desequilíbrio, o ebó, potencializado pela palavra que é carregada de axé, vem para harmonizar.

Os orixás são representações das forças da natureza. No candomblé, pedras, árvores, grutas, fontes, animais, ar, terra, fogo, enfim, tudo que é natureza, é sagrado. E o ebó é a oferenda que faz as energias desses elementos circularem, através do ritual, entre tudo que faz parte da natureza.

A cosmovisão iorubana faz parte dos fundamentos da nossa cultura, pois que o nosso dia a dia está repleto de pequenos movimentos que nos remetem à cultura negro-africana. Por exemplo, quem nunca bateu três vezes na madeira para espantar os maus espíritos?

Referências Bibliográficas

BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LEITE, Fábio. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: Thot. N° 80. Abril 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre afro-americanos, meio ambiente e desenvolvimento. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente. Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994.

TURNER, Victor. Floresta de símbolos. Niterói: EdUFF, 2005.

Identidade e resistência em um terreiro de mina de São Luís (MA): a Casa de Nagô

Mundicarno Ferretti⁴

mundi@prof.elo.com.br

INTRODUÇÃO

A preservação das culturas de matrizes africanas no Brasil deve muito às casas de culto de diversas denominações. O Tambor de Mina, denominação típica do Maranhão, foi profundamente influenciado por dois terreiros fundados em São Luís por africanas: a Casa das Minas (jeje) e a Casa de Nagô. Apesar de influenciados pela primeira, os terreiros de mina reproduzem principalmente o modelo da Casa de Nagô. Embora a Casa de Nagô conserve muitas tradições africanas, apresenta numerosas diferenças dos terreiros nagô de outras denominações afro-brasileiras. Nesse trabalho, após uma visão geral sobre a Casa e sua trajetória, pretendemos analisar as características da

⁴ GPMINA/UFMA; Dra. Antropologia

identidade nagô, examinar as ameaças de continuidade enfrentadas pela Casa e o impacto de medidas governamentais em sua trajetória.

1. A casa de nagô e sua importancia no tambor de mina

Tambor de mina é uma religião de matriz africana organizada no Maranhão na primeira metade do século XIX. Equipara-se ao candomblé de Salvador (BA), ao Xangô de Recife (PE), ao batuque de Porto Alegre (RS) e a outras denominações religiosas afro-brasileiras tradicionais. Como aquelas, apresenta variações que são identificadas pela “nação” de suas fundadoras africanas ou que foi adotada por seus fundadores, que identificam os terreiros.

As “nações” da mina maranhense mais conhecidas são: jeje, nagô, tapa, cambinda, Caxias (Caxeú?) ou mata, ligada à cambinda, considerada hegemônica no interior do Estado e fanti-ashanti. Embora o Maranhão seja mais conhecido nos meios afro-brasileiros como terra de mina-jeje, a Casa de Nagô é tão antiga quanto aquela e dela saiu a maioria dos terreiros de mina de segunda geração, já desaparecidos. Apesar da importância da Casa de Nagô para o tambor de mina não existe uma bibliografia aprofundada sobre ela e as informações localizadas disponíveis sobre ela são às vezes contraditórias.

1.1 Visão geral sobre a Casa de Nagô

A Casa de Nagô foi aberta por duas africanas: Josefa (Zefa de Nagô), que teria vindo de Angola e recebia Xangô e por Maria Joana Travassos, que ‘carregava’ Badé (SANTOS, 2001, p. 26 e 87) ajudadas pela chefe da Casa das Minas que, para a maioria, foi aberta antes dela (idem p.26; OLIVEIRA, J., 1989, p. 32).

É possível que alguma das vodunsis mais antigas da Casa fosse de Abeokutá”, pois Nina Rodrigues encontrou em São Luís, em 1896, residindo nas proximidades de São Pantaleão, onde está localizada a Casa de Nagô, uma africana nagô de Abeokutá (RODRIGUES, 1977, p. 107). A relação da Casa com Angola foi afirmada indiretamente por Nunes Pereira (PEREIRA, 1979, p.34) e depois por Pai Jorge (OLIVEIRA, J., 1989, p. 32) quando informaram que uma das línguas da Casa de Nagô é o “agrôno” (ou aglono) – “termo banto “fongbeizado” usado no Brasil pelos escravos jeje com o significado de gente de Angola” (CASTRO, 2002, p. 69 e 71).

Da sua fundação até 2008, quando faleceu dona Lúcia, com 103 anos, a Casa de Nagô teve oito ou nove chefes (MEMORIA, 1997, p.168). A chefia na Casa é exercida por mulheres e só elas dançam na guma (barracão) em transe, mas os tambores (abatas) e a cabaça grande são tocados apenas por homens e sem a participação deles não há toque. Os demais instrumentos musicais (um agogô e algumas cabaças pequenas) são tocados por mulheres que também atuam na cozinha de vodum.

Na Casa de Nagô são cultuadas ou recebidas em transe mediúnico: entidades africanas (orixás e voduns); gentis (nobres europeus associados a orixás, também considerados nagô); entidades taipa (tapa?); cambinda; e Caxias (Caxeú?), associada a cambinda (caboclos da mata). A enumeração das entidades cultuadas na Casa é tarefa, mesmo das nagô e das jeje, pois só algumas delas são conhecidas com o mesmo nome entre os orixás do candomblé ou entre os voduns da mina-jeje. Apesar de, há muito, a maioria das dançantes da Casa receber caboclo, nos toques os cânticos em português são poucos e “puxados” apenas no final do ritual.

Fala-se que na Casa a primeira iniciação da vodunsi exigia oito dias de reclusão e começava logo que sua entidade espiritual se manifestava e era reconhecida pela Mãe do terreiro ou por outra vodunsi competente (CARDOSO JUNIOR, 2001, p. 48-49). Mas a iniciação completa era rara e deixou de ser realizada há muitos anos (em torno de 1914).

Na Casa de Nagô as obrigações para com as entidades espirituais são cercadas de tabus e de segredos e poucas filhas têm acesso ao vandecô (peji). Fala-se que na mina-nagô quase não há matança de animais e se há distribuição de comidas de obrigação ocorre geralmente longe dos olhos da assistência (BARBOSA, 1997, p. 84).

A Casa de Nagô realiza anualmente vários toques de mina em homenagem a santos e encantados a eles associados (como São Sebastião e Xapanã). Realiza também uma vez por ano: o Mocambo, quando as entidades presenteiam os tocadores e auxiliares do culto e distribuem moedas aos presentes; e a Bancada, na 4ª feira de cinzas, quando oferecem aos presentes alguns alimentos torrados, frutas, doces, refrigerantes e licores.

Tal como na Casa das Minas, na Casa de Nagô são realizados rituais do catolicismo popular, há muito, integrados ao tambor de mina como: a Festa do Divino; a Queimação de Palhinhas do presépio; e as Ladainhas em louvor aos santos do altar. A Casa também realiza ou realizava até bem pouco tempo brincadeiras folclóricas vinculadas direta ou indiretamente ao culto como: Carimbo de Velha, após o encerramento da Festa do Espírito Santo; Bumba-meu-boi para o encantado Preto Velho; e vem batizando com amansi (banho de ervas), a cada dois anos, na abertura do Carnaval, o bloco afro Akomabu.

O toque de mina na Casa de Nagô é iniciado com um canto para Exu, o Ibarabô, mas não se coloca oferenda para ele no barracão. As 'doutrinas' são cantadas em língua africana, apenas pequeno número das entoadas ao final do toque são em português e em homenagem a caboclos da mata, mas o transe com essas entidades pode ocorrer enquanto se canta para as de outras categorias.

O transe na mina-nagô é discreto e poucos observadores conseguem identificar quem recebeu orixá ou vodum, gentil ou caboclo. Algumas entidades espirituais são solenes, mas todas costumam cumprimentar pessoas da assistência e algumas vezes dirigir-lhes algumas palavras e, depois do ritual, uma entidade pode ser vista benzendo pessoa que tem relação com ela, o que ocorre raramente. Na Casa de Nagô não se costuma dançar com a cabeça coberta e nem usar paramento ao receber orixá.

A Casa de Nagô é muito ligada à Casa das Minas. Essa ligação aparece claramente quando há visita dos voduns da Casa das Minas à Casa de Nagô, na festa de São Sebastião e eles dançam e se confraternizam com seus acovilés (co-irmãos). Fica também clara quando há "tambor de choro" no terreiro jeje e este reserva um lugar especial às nagoenses, que permanecem na casa até o seu encerramento, e quando, no 7º dia, a Casa das Minas manda para a sua co-irmã um tabuleiro com as comidas de obrigação. Segundo Dona Deni, atual chefe da Casa das Minas, os jeje visitam os nagô na festa de São Sebastião porque naquela festa se homenageia os voduns da família de Acossi e Azile foi para a Casa de Nagô, onde é denominado Xapanã, e foi acompanhado por Boça, para que não ficasse só. Outra explicação para a ligação dos dois terreiros pode ser encontrada no "mito de origem" da Casa de Nagô segundo o qual suas fundadoras africanas receberam ajuda da fundadora da Casa das Minas (SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p. 49), e as duas casas se comprometeram a, em caso de extinção, uma receber as filhas da outra (FERREIRA, 1997, p. 125).

A influência da Casa de Nagô em São Luís pode ser constatada no uso generalizado em terreiros de mina, e mesmo de umbanda, da capital maranhense dos tambores nagô, denominados "abatá", que só não são encontrados na Casa das Minas (jeje). Mas, embora as fundadoras de vários terreiros antigos tenham saído da Casa de Nagô, segundo dona Lucia, a abertura de novas casas não

era incentivada pelas velhas africanas e estas não queriam passar os fundamentos da mina-nagô às crioulas porque elas não sabiam guardar segredo.

Na Casa de Nagô e na das Minas não se realiza cura/pajelança (muito perseguida no passado pela polícia) e nem “trabalhos mágicos” solicitados por clientes, vistos por muitos com desconfiança, principalmente quando pagos ou realizados com Exu (entidade freqüentemente confundida com o demônio). Na Casa não se costuma também jogar búzio ou dar consulta durante ou fora dos toques, o que não impede que voduns realizem serviços religiosos em outro local. Mas, apesar de não realizar rituais de cura/pajelança e “trabalhos”, tanto ela, como a Casa das Minas, teve seus toques suspensos por algum tempo durante o “Estado Novo” (1937-1945), quando os terreiros de mina mais centrais foram proibidos de tocar tambor ou obrigados a se transferirem para locais mais afastados, “para não perturbarem o sossego dos moradores”, pois costumavam ir até de manhã. Como a chefe da Casa das Minas na época descendia de escravos da família do interventor federal, ela conseguiu que a Casa das Minas e a de Nagô, por serem ligadas uma a outra, continuassem onde estavam (Celeste Santos In: MEMORIA..., 1997, p. 94).

A Casa de Nagô e o culto por ela realizado são mantidos pela voduns com a ajuda de alguns devotos, mas, como outros terreiros de São Luís, tem recebido anualmente ajuda do governo para a Festa do Divino, a mais dispendiosa, e, às vezes também para a Bancada (na Quarta-Feira de Cinzas). Despesas maiores, com a manutenção da casa (conserto do telhado etc.) têm sido realizadas com o apoio do governo, geralmente com a mediação de amigas do terreiro.

A mina-nagô difere bastante da tradição nagô de outras denominações religiosas afro-brasileiras, daí porque pessoas nelas iniciadas nem sempre conseguem identificar num toque da Casa de Nagô o vodum ou orixá para quem se está cantando ou que está sendo recebido em transe. Uma das diferenças marcantes da mina-nago para o candomblé, além da falta de longos períodos de iniciação, da pequena ênfase no sacrifício de animais, a falta do início dos toques do presente para Exu, é a inexistência de paramentação dos orixás e de destaque para as pessoas de nível hierárquico ou iniciático mais alto.

Como a Casa de Nagô tem atualmente poucas voduns e estas, apesar de já não serem jovens, não são muito antigas na Casa, corre sério risco de desaparecimento dentro de poucos anos ou de perda de identidade cultural se for revitalizada pela substituição de suas tradições por outras estranhas à mina-nagô (como as do candomblé e da umbanda). Mas, como a Casa das Minas está também com o grupo muito reduzido, constituído por pessoas idosas, e também corre risco de desaparecimento, é possível que as duas venham a estreitar ainda mais sua ligação e possam se ajudar sem perderem suas identidades, tal como ocorreu no surgimento da Casa de Nagô, quando se diz que a fundadora foi ajudada pela da Casa das Minas. E, nesse particular, vale a pena lembrar que Mãe Andresa, chefe da casa das Minas falecida em 1954, interpretando um sonho de Dudu, filha e futura chefe da Casa de Nagô, exclamou: “Os ‘brancos’ (voduns) estão querendo ligar as nossas casas”... (SANTOS, 2001, p.74).

2. Identidade e sobrevivência da Casa de Nagô

As informações sobre a Casa de Nagô repassadas anteriormente mostram que a Casa possui uma identidade forte, afirmada e reiterada por dona Lúcia e por outras nagoenses, quando enumeram suas características (o que ela é) e quando afirmam o que ela não é. Essa identidade é construída ou afirmada tomando como referencia o catolicismo, outras tradições religiosas afro-brasileiras e, principalmente, outras casas de culto maranhenses. Dona Lúcia explicou a diferença entre a Casa de Nagô e a das Minas do seguinte modo:

Não tem várias Nações de Estado? É o que acontece entre Jeje com Nagô. A nação delas, de Jeje, naturalmente é uma. Tinha a tal de Angola, tem uma tal de Cabinda, tem Gentil e outras. Mina jeje, que é elas. Agora, tem uma parte de Jeje que nos pertence, é uma parte que eles dão o nome Queviosô, pertence aqui pra nós. Agora, outra entidade deles não. Eles que sabem fazer, dizer, dirigir e tal, assim, nós não; pertencemos ao Gentio e temos a linha da Mata, parte de Cabinda... (MEMORIA... 1997, p.169).

E, explicando os fundamentos de sua religião (seita) e a diferença entre a Casa de Nagô e outros terreiros, falou:

Uma coisa que eu tenho certeza dentro da minha seita (...). Mas pra dizer que a Casa, meu bom amigo, veio de livro, é mentira, é mentira. Deram algumas instruções para algumas delas, que já foram, não, e por aí a gente pegou alguma coisa e o ritmozinho da casa é muito importante, muito simples, mas de muita fé, que nós temos lá. Às vezes, gente, aquelas senhoras dizem que vai lá pra casar, é mentira. Lá não casa ninguém, não cura ninguém, é mentira quando lhe disser; lá só reza pra santo. Diga que eu disse que é mentira, lá só faz é rezar e rezar pra santo (MEMORIA... 1997, p.188).

Dona Lucia definia a Casa de Nagô como nagô-gentil (diferente do nagô de outros terreiros fundados por africanos) com linha da mata/cambinda (e não como nagô puro); como casa de culto aos santos, deixando subtendida a sua aceitação do sincretismo com o catolicismo e, ao usar a palavra seita, sua distinção do catolicismo oficial, e também o não envolvimento da Casa com Exu (não representado como santo). Definiu também a Casa de Nagô como um terreiro muito simples, mas de muita fé, cujo fundamento vem sendo repassado oralmente desde suas fundadoras (africanas), onde não se faz cura e nem se 'trabalha', no que se distingue da maioria dos terreiros maranhenses que costumam ter mina e linha de cura/pajelança (ou dar consulta), ou que faz 'trabalho' (para casar etc.).

A Casa foi também apresentada por dona Lucia como ligada à das Minas (que participou de sua fundação, como afirmado por ela e por outras nagoenses em outros depoimentos) e que tem uma linha nagô – os voduns da família de Queviosô. Assim sendo, uma é parte da outra ou tem elementos da outra. É interessante notar que, apesar da Casa ter linha da mata/cambinda e dessa “nação” aparecer no discurso de dona Lucia como atual e não do passado, como a Angola, parece não se identificar com nenhum terreiro dessa última, o que reforça a hipótese de que essa “nação” pertence a ela desde a sua fundação e talvez a Casa não se defina como nagô-Angola porque é consagrada a Xangô (orixá nagô), recebido pela primeira Mãe do terreiro.

Segundo Mãe Dudu, antecessora de dona Lúcia e sucessora de Nhá Cristina, esta, para por ordem na Casa dizia: “Nagô é nagô, não pode ter mistura enquanto eu pestanejar aqui” (SANTOS, 2001, p. 27), o que sendo desdobrado em “A Casa de Nagô não é como esses outros terreiros”, sugere que ela era percebida não apenas como diferente, mas também como superior a outros terreiros, daí não querer se “misturar” com eles. Esse componente etnocêntrico da identidade nagô, que aparece também no discurso de pessoas da Casa das Minas quando classificam os terreiros maranhenses em: jeje, nagô e 'beta' - da mata (cambinda?) - ou de caboclo e consideram os pertencentes a essa terceira categoria como inferiores às Casas das Minas e de Nagô, é destacado por Roberto Cardoso em seus trabalhos sobre identidade étnica (CARDOSO, 1996, p. 45), quando observa:

“a especificidade da identidade étnica, particularmente em suas manifestações mais ‘primitivas’ está no conteúdo etnocêntrico inerente à negação da ‘outra’ identidade

em contraste. O que nos remete a uma concepção 'nativa' de si, eivada de valores e de atributos devidamente articulados, tendentes a reconstruir no plano do imaginário a experiência vivida do contato interétnico" (OLIVEIRA, R., 1996, p. 45).

Embora aquelas duas casas sejam muito prestigiadas e tenham sobrevivido por tantos anos, o crescimento do tambor de mina se deu a partir de casas mais discriminadas, algumas vezes acusadas de curandeirismo ou charlatanismo e perseguidas pela polícia.

Como a Casa de Nagô está muito reduzida e já não conta com vodunsis que conheceram as Mães africanas ou crioulas (como a que recebeu Dudu e Lucia) e nem com chefes com mais de cem anos de idade, existe uma grande preocupação não só com a continuidade da Casa e do apoio governamental recebido, como também com a manutenção da identidade mina-nagô.

Em relação ao apoio governamental e o impacto de políticas públicas na Casa de Nagô, a Casa sofreu medidas restritivas no Estado Novo (1937-1945), ficando algum tempo sem tocar tambor, e, apesar do tratamento especial recebido depois, por ser ligada a Casa das Minas e esta estar sob o comando de descendente de escravos da família do interventor federal (Paulo Ramos), deve ter passado a encerrar seus toques mais cedo, adequando-se a exigências do crescimento urbano de São Luís. Na década de 1966, ficou novamente sem tocar, por algum tempo, devido à estrutura física do terreiro encontrar-se bastante deteriorada, mas, com a ajuda de dona Zelinda Lima conseguiu que o governo realizasse a reforma necessária, o que permitiu o retorno de suas atividades (CARDOSO JUNIOR, 2001, p 41; OLIVEIRA, 1989, p. 20). Em 1985, contando também com o apoio de dona Zelinda, a Casa foi tombada Patrimônio Histórico a nível estadual, ratificando o seu reconhecimento público. E, em anos posteriores, recebeu ajuda especial do Governo, através do Centro de Cultura Popular e da Superintendência de Cultura Popular, na gestão de Michol Carvalho, para a realização da Festa do Espírito Santo e do ritual da Bancada. No ano de 1999, foi também apoiada pela Prefeitura de São Luís, que realizou novo trabalho de reparação no seu prédio (CARDOSO JUNIOR, 2001, p 41).

O apoio governamental à Casa de Nagô foi motivado pela política adotada pelos diversos governantes em relação à cultura popular e, em especial, afro-brasileira do Estado, pela amizade da Casa com agentes do Governo e pelo prestígio pessoal de suas dirigentes. Como as políticas governamentais mudam e a chefia da Casa, após o falecimento de dona Lúcia, deve ser exercida por pessoas mais jovens e menos relacionadas com aqueles agentes do governo, a preocupação com o futuro da Casa é mais do que justificável.

CONCLUSÃO

Apesar da importância da Casa de Nagô para o tambor de mina e para a cultura afro-brasileira do Maranhão, os trabalhos publicados sobre ela são pouco abrangentes e pouco numerosos. A Casa de Nagô tem assumido ao longo dos anos uma identidade aberta ou múltipla que garante autonomia, sem perda de prestígio, do modelo "pureza nagô", do movimento de anti-sincretismo e de suas estratégias de reafricanização, que tem ameaçado a diversidade das religiões afro-brasileiras e tende a estabelecer novas hegemonias naquele campo religioso.

Embora a Casa tenha enfrentado discriminações e preconceitos, foi tombada em 1985 pelo Patrimônio Histórico estadual, o que demonstra o seu reconhecimento pelo Estado, e, desde a década de 1960, tem recebido apoio de órgãos públicos, graças, principalmente, às relações de suas Mães com dirigentes de órgãos de cultura e de turismo do Estado. Esse apoio, apesar de facilitado por aquelas relações pessoais, foi possibilitado pelo avanço de políticas públicas no país e no Maranhão

voltadas para a cultura popular e para as população afro-descendentes, estimuladas pelo movimento negro. O apoio obtido do governo pela a Casa de Nagô para a recuperação do seu espaço físico permitiu que ela continuasse funcionando e realizando seus rituais públicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Silvia Helena Bezerra. A Casa de Nagô. Estudo sobre um terreiro de São. Luís. MONOGRAFIA. São Luís: Curso de Ciências Sociais/UFMA, 1997,128p.
- CARDOSO JÚNIOR, Sebastião. Nagon Abioton: um estudo sobre a Casa de Nagô. Monografia. São Luís: Curso de Ciências Sociais/UFMA, 2001, 156p).
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002, 236p.
- FERREIRA, Euclides M. Tambor de Mina em Conserva. São Luís: Ed. Estações Produções. 1997.
- MEMORIA de Velhos: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense – volume 1. São Luís: CMF/SECMA, 1997.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. Orixás e voduns nos terreiros de Mina. São Luís: VCR Produções e Publicidades, 1989.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PEREIRA, Manoel Nunes. A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 5 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.
- SANTOS, Maria do Rosário C. O caminho das matriarcas jeje-nagô: Uma contribuição para a História da Religião Afro no Maranhão. São Luís: FUNC, 2001.
- SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.